

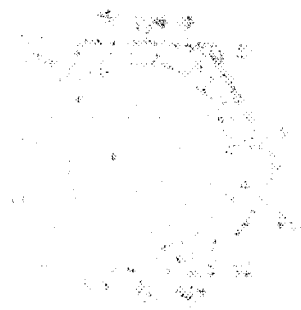
2 Schillebeeckx

D 230.236 SCH 1-6

STEPHAN VAN ERP [RED.]

TROUW AAN GODS TOEKOMST

*De blijvende betekenis
van Edward Schillebeeckx*



Edward Schillebeeckx & de actuele theologie

27

Een reflectie 'in medias res'

LIEVEN BOEVE

Een bepaling van de blijvende betekenis en relevantie van de theologie van Edward Schillebeeckx is niet zomaar een eenvoudige zaak.¹ De vraag alleen al doet vermoeden dat deze betekenis voor de theologie van vandaag niet meer vanzelfsprekend zou zijn—meer nog: dat de principiële mogelijkheid bestaat dat deze achterhaald zou zijn. Ik zie hiervoor onder meer de volgende drie redenen.

Ten eerste ligt het aan ons: over de jaren heen is er een afstand gegroeid tussen het hedendaagse theologiseren en het werk van Schillebeeckx, dat qua structuur, inhoud en methode vooral tussen 1965 en 1990 vorm heeft gekregen. Ondertussen heeft het denken van Schillebeeckx zeer zeker tot op de dag van vandaag heel wat theologen, tot ver over de grenzen van de lage landen heen, geïnspireerd, zowel via de rechtstreekse studie van zijn werk als via de theologische verstaanshorizon waaraan hij, samen met zijn theologische generatiegenoten, gestalte heeft gegeven. Niettemin, met het wegvallen van deze generatie, groeit ook de afstand tot deze horizon. Dit heeft vooral ook te maken met het feit dat de context zelf niet stil staat. In toenemende mate is deze geëvolueerd van een laat- naar een postmoderne cultuur en samenleving, waaraan de actuele theologische generaties deelhebben. Echter, ook andere theologen uit vergane tijden zijn relevant gebleven voor latere generaties—weliswaar niet onbemiddeld maar via een hermeneutische omgang met hun werk, die de gegroeide historische afstand serieus neemt.

Een tweede reden is op het eerste gezicht meer problematisch: het lijkt er immers op dat de laatmoderne manier van theologiseren haar krediet verloren heeft, en dat de geloofwaardigheid van dit theologische project van kritische dialoog met de moderniteit zelf is komen te vervallen. Kerkelijk ge-

¹ Deze tekst is een omgewerkte versie van de openingslezing van het expert-symposium *Theology for the 21st Century: The Enduring Relevance of Edward Schillebeeckx for Contem-*

porary Theology (Leuven, 3–6 december 2008), georganiseerd in het kader van het convenant KU Leuven—RU Nijmegen.

sproken, lijkt het erop dat de theologische stroming die bij voorbaat reeds voorbehoud maakte tegen deze dialoog met de moderniteit veel sterker dan vroeger de dienst uitmaakt — kort door de bocht: de *Communio*-groep blijft de contextverschuivingen beter doorstaan te hebben dan de *Concilium*-groep. Dit heeft uiteraard onder meer te maken met de prominentie van één van de leidende theologen van deze laatste groep, Joseph Ratzinger, en met de populariteit van het werk van Hans Urs von Balthasar. Bovendien kreeg deze groep versterking van bepaalde zogenoemde postliberale en postmoderne theologische stromingen, zoals respectievelijk de Yale school en *Radical Orthodoxy*, die elk op hun eigen wijze uitgaan van de kracht en rationaliteit van het christelijke verhaal zelf, vooraleer de verhouding van het christelijk geloof tot de context in het vizier te nemen. Deze tweede reden voor twijfel aan de blijvende relevantie van Schillebeeckx' theologie is uiteraard van een andere orde als de eerste. Het minste wat echter gezegd kan worden, is dat elke overweging van de relevantie van Schillebeeckx voor de huidige theologie ook op dit punt stelling zal moeten innemen.

Ten derde heeft de vraag of de relevantie van Schillebeeckx' theologie voor vandaag nog voorondersteld mag worden ook te maken met Schillebeeckx zelf. Het dient immers gezegd dat Schillebeeckx' theologiseren zelf reeds een oefening was in wat Johann Baptist Metz 'Korrektivtheologie' genoemd heeft.² Metz had het in zijn eigen politieke theologie weliswaar over de kritiek en bijstelling van Karl Rahners transcendentiaaltheologie. In het geval van Schillebeeckx echter, kunnen we stellen dat diens denken zelf een beweging meegemaakt heeft van een — zij het reeds bijgestelde — neothomistische theologie naar een laatmoderne, hermeneutisch georiënteerde theologie. Vandaar de vraag: als dit reeds zo was voor Schillebeeckx, waarom zou deze beweging dan halt houden met zijn werk? Theologie is ook vandaag 'Korrektivtheologie' — zeker wanneer we het inzicht dat we van Schillebeeckx leerden in acht nemen dat alle theologie in relatie staat tot de context of situatie waarin ze tot geloofsverstaan wil komen. Dus, wanneer de context verandert, blijft dit niet zonder gevolgen voor het komen tot een hedendaags geloofsverstaan. Als theologie 'Korrektivtheologie' is, dient vandaag zeer waarschijnlijk ook Schillebeeckx' theologie gecorrigeerd te worden. Meer nog: precies een kritisch constructieve omgang met het denken van Schillebeeckx kan wellicht een passend antwoord bieden op de antimoderne en postliberaal-postmoderne kritiek van zijn wijze van theologiseren.

In deze bijdrage willen we de vraag naar de blijvende relevantie van Schillebeeckx vooral vanuit deze derde vraagstelling aanvatten, erop vertrouwend dat een antwoord hierop ook indicaties zal geven voor een antwoord op de eerste twee redenen voor twijfel aan deze relevantie. Hiertoe zullen we aanknopen bij de hedendaagse receptie van Schillebeeckx in de lage landen.

² J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, 12.

A

De receptie van Schillebeeckx in de Nederlanden

29

Bij de lectuur van teksten van Schillebeeckx zijn telkens vier vragen in het geding. Twee vragen hebben van doen met Schillebeeckx' theologie zelf; twee andere met de wijze waarop zijn theologie ons vandaag aan het denken zet. Aangaande het komen tot een goed begrip van Schillebeeckx' theologie zelf, luidt de eerste vraag: Wat *zegt* Schillebeeckx en in welke context zegt hij dit? Van belang is wanneer, waar en voor wie Schillebeeckx dacht en schreef. De tweede vraag in dit verband is dan: Wat *doet* Schillebeeckx; hoe bedrijft hij theologie in relatie tot de tijd en context waarin hij werkt? Het spreekt voor zich dat beide vragen samenhangen. Niettemin is hun focus verschillend: waar de eerste vraag doelt op de inhoud van zijn theologie, betreft de tweede de methode. De twee vragen die op de actualiteit van Schillebeeckx' theologiseren ingaan, zijn analoog gestructureerd. Vooreerst: Hoe recipiëren we wat Schillebeeckx heeft gezegd, en hoe zet ons dit in het huidige tijdsgewricht aan het denken met, na en verder dan Schillebeeckx? En vervolgens: Werkt Schillebeeckx' methode ook nu nog? Hoe ziet een theologie die uitgaat van zijn werkwijze er vandaag uit?

Het is vanuit de derde vraag dat we ons onderzoek nu voort zetten, om ten slotte ook een antwoord op de vierde te geven: Hoe recipiëren we Schillebeeckx vandaag en hoe zou een theologie die vandaag Schillebeeckx' methode volgt er nu uitzien? Het spreekt voor zich dat we bij de herlezing van Schillebeeckx' teksten in dit verband ook op de vragen één ('Wat zegt Schillebeeckx?') en twee ('Wat doet Schillebeeckx?') zullen moeten ingaan.

Zoals gezegd, knoop ik inzake de discussie van de blijvende relevantie van Schillebeeckx' denken voor de actuele theologie aan bij de verschillende receptie en doorwerking van Schillebeeckx in de Lage Landen. Uiteraard wil ik de receptie van zijn denken in Vlaanderen en Nederland niet verengen tot de discussie waarin Erik Borgman en ikzelf verzeild zijn geraakt. Niettemin start ik mijn bijdrage toch hier, en met name bij onze discussie over hoe theologie vandaag eruit moet zien. Immers, ik heb me al meermaals afgevraagd hoe het kan dat twee theologen die zich hebben laten vormen en uitdagen door het denken van dezelfde meester, ondanks een grote gemeenschappelijkheid, toch tot verschillende theologische positiebepalingen komen — zo zeer zelfs dat beider posities in een onophefbare spanning zijn komen te staan. Het zoeken naar een antwoord op deze vraag heeft mij vervolgens bewust gemaakt van het feit dat deze verschillende receptie wellicht berust op een dubbele gegevenheid in de theologie van Schillebeeckx zelf. Enerzijds tekent deze dubbelheid zijn theologie ten voeten uit, en maakt ze er de kracht van uit. Anderzijds brengt ze ook een oneffenheid, een spanning en zelfs ambiguïteit met zich mee. Het is deze dubbelheid die ik in mijn bijdrage hier wil blootleggen en als leessleutel ontwikkelen, niet alleen voor een

begrip van Schillebeeckx' positie zelf, maar ook als aanzet voor de discussie aangaande zijn blijvende relevantie.

Ofschoon ik zelf in die receptiediscussie betrokken ben, en wat ik schrijf uiteraard niet los gezien kan worden van mijn eigen positie in deze, poog ik niettemin hieronder de twee posities, die zich beide expliciet in kritische continuïteit met Schillebeeckx' project situeren, zo kort en neutraal mogelijk neer te zetten.

1

ERIK BORGMAN: DE ACTUELE SITUATIE RELIGIEUS LEZEN

Na de voltooiing van zijn doctoraatsproefschrift³ publiceerde Borgman, vooreen onderzoeker aan de Radboud Universiteit te Nijmegen, thans hoogle-
raar aan de Universiteit van Tilburg, zes monografieën, waarvan één het on-
volprezen eerste deel is van zijn Schillebeeckx-biografie.⁴ In de andere boe-
ken positioneert Borgman zich op het actuele theologische veld: *Alexamenos*
aanbids zijn God: Theologische essays voor sceptische lezers (1994); *Metamor-*
fosen: Over religie en moderne cultuur (2006) en ter gelegenheid van zijn le-
zing bij de aanvaarding van zijn leerstoel te Tilburg: *Want de plaats waarop*
je staat in heilige grond: God als onderzoeksprogramma (2008). Recent (2009)
verschenen ook nog: *Wortelen in vaste grond: Een cultuurtheologisch essay*
en *Overlopen naar de barbaren: Het publieke belang van religie en het chris-*
tendom.⁵ In lijn met Schillebeeckx omschrijft Borgman zijn theologie als cul-
tuurtheologie,⁶ wat hij verder specificeert als de opdracht om als 'religieus
intellectueel' in en vanuit onze cultuur 'niet alleen over religie na te denken,
maar opnieuw *religieus* na te denken'.⁷ Borgman is hierbij op zoek naar het
ontsluiten van een religieuze kern die aanwezig is in menselijk leven en sa-
menleven waarnaar religieuze tradities verwijzen, maar in functie waarvan
ze ook gerelativeerd moeten worden. Hij wil hierbij achterhalen, niet zo-
zeer *wat* religies beweren, maar *vanwaaruit* ze iets beweren. Zo verhoopt

3 E. BORGMAN, *Sporen van een bevrijdende God: Universitaire theologie in aansluiting op Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie, zwarte theologie en feministische theologie* (Kerk en theologie in context, 7) Kampen 1990.

4 E. BORGMAN, *Edward Schillebeeckx: Een theoloog in zijn geschiedenis, 1: Een katholieke cultuurtheologie (1914-1965)*, Baarn 1999.

5 Cf. E. BORGMAN, *Alexamenos aanbids zijn God: Theologische essays voor sceptische lezers*, Zoetermeer 1994; ID., *Metamorfosen: Over religie en moderne cultuur*, Kampen 2006; ID., *Want de plaats waarop je staat is heilige*

grond: God als onderzoeksprogramma, Amsterdam 2008; ID., *Wortelen in vaste grond: Een cultuurtheologisch essay*, Zoetermeer 2009; ID., *Overlopen naar de barbaren: Het publieke belang van religie en het christendom*, Kampen 2009.

6 Cf. E. BORGMAN, 'Van cultuurtheologie naar theologie als onderdeel van de cultuur: De toekomst van het theologisch project van Edward Schillebeeckx', *Tijdschrift voor Theologie* 34 (1994) 335-360. Over de continuïteit met Schillebeeckx: BORGMAN, *Metamorfosen*, 19 en 50-51.

7 BORGMAN, *Metamorfosen*, 11.

hij op het spoor te komen wat er precies op het spel staat, wat mensen fundamenteel verbindt (vooraleer concrete religies en opvattingen hen scheiden). Voor vandaag kun je dit volgens Borgman enkel doen, 'niet door de christelijke tradities te presenteren en hun blijvende belang te beargmenteren, maar door de huidige situatie [...] te lezen als een religieuze situatie'.⁸ Immers, de gedaanteverandering van onze cultuur doet ons ook God op een nieuwe manier kennen.⁹ Wie vandaag God of de actuele relatie met het heilige op het spoor wil komen, moet daarom eerst en vooral onderzoeken hoe 'in onze cultuur "religie na de religie" gestalte krijgt', hoe religie vandaag niet geseculariseerd in de wereld verdwijnt, maar precies vanuit de geseculariseerde cultuur opkomt.¹⁰ Dit opduiken is niet alleen het gevolg van het groeiende aanvoelen dat de mens zichzelf geen meester is, en van de vervreemding die hiermee gepaard gaat, maar wordt tegelijk geduid als een metamorfose van het religieuze zelf, een transformatie van de wijze waarop God zich vandaag laat kennen. Deze metamorfose is zo ingrijpend dat de theologie op de grenzen botst van haar klassieke spreek- en denkwijzen en op zoek moet naar nieuwe manieren om van deze God te getuigen. Naast schepping is vooral de notie van de zelfontlediging, de 'kenosis', hierbij richtinggevend. Precies omdat God tot de wereld gekomen is en het lot van de wereld gedeeld heeft, spreekt de wereld van God. 'God heeft sporen in schepping en verlossing gezet. [...] Er wordt *iets* gekend in het goede, betekenisvolle en liefdevolle dat zich aandient, in de afschuw die het kwade, het zinloze en onverschillige oproepen, en in de hunkering naar een situatie waarin de werkelijkheid waarvan wij deel uitmaken in alles en in alle duidelijkheid spreekt van goedheid, zinvolheid en compassie.'¹¹ Borgman vervolgt: het is dit iets dat 'met religieus geloof beleden [wordt] als de christelijke tradities God "schepper" noemen'.¹² Het is dit iets ook dat in alle religieuze tradities mee resoneert als datgene wat deze tradities draagt en tegelijk ontstijgt. Vandaar dat Borgman in zijn inaugurale rede spreekt van theologie als 'dienst aan de wereld die van God is' en God omschrijft als een onderzoeksprogramma: het lezen van de wereld vanuit 'het heilzame perspectief waarin deze wereld tot haar recht komt en getuigt van God die haar oorsprong, draagkracht en doel is'.¹³

Zeker in *Metamorfosen*, maar ook op andere plaatsen, situeert Borgman zich hierbij uitdrukkelijk in het spoor van Schillebeeckx' cultuurtheologische project. Twee zaken brengt Borgman hierbij naar voren als belangrijk. Vooreerst is Schillebeeckx' theologische aanpak gebaseerd op de intuïtie dat, uiteraard nu in gewijzigde omstandigheden, 'de katholieke overlevering juist in confrontatie met de eigentijdse situatie en de eigentijdse cul-

8 BORGMAN, *Metamorfosen*, 23.

9 Cf. E. BORGMAN, 'Gods gedaanteverandering: De metamorfosen van de religie en hun theologische betekenis', *Tijdschrift voor Theologie* 44 (2004) 45-66.

10 BORGMAN, *Metamorfosen*, 32.

11 BORGMAN, *Metamorfosen*, 92.

12 BORGMAN, *Metamorfosen*, 92.

13 BORGMAN, *Want de plaats*, 22-23.

tuur een nieuwe, verrassende betekenis kan krijgen'.¹⁴ Verder behoort ook het feit dat voor Schillebeeckx het 'hele gebied van de menselijke cultuur en het menselijke weten [...] een vindplaats van theologie' is, tot de blijvende relevantie van Schillebeeckx' werk.¹⁵ God is 'alleen kenbaar vanuit het contact met het concrete, alledaagse leven' en vanuit 'het verlangen naar en de ervaringen van heil dat daarbinnen leeft'.¹⁶ Vooral de notie van de contrastervaring en het radicale verzet tegen lijden en onderdrukking apprecieert Borgman in dit verband: hoe immers kunnen God en Gods heilsbelofte concreet herkenbaar worden voor mensen van vandaag?

Uiteindelijk slaagt Schillebeeckx echter niet in zijn opzet, schrijft Borgman in 1994: 'in al zijn brede aandacht voor de menselijke geschiedenis, dringt Schillebeeckx' theologie toch niet door tot [het concrete] niveau van het menselijk bestaan. Zodat hij er ook niet in slaagt de christelijke overleving, de concrete verhalen en theorieën, op dit niveau voor eigentijdse lezers relevant te maken' — iets wat Borgman overigens toentertijd het geheel van de westerse theologie ten kwade duidt.¹⁷ Dit heeft wat Schillebeeckx betreft, volgens Borgman, te maken met diens blijkbaar onbevraagde vooronderstelling van kerk en traditie die als een scherm tussen Gods heil en het concrete leven van mensen geschoven wordt. Schillebeeckx gaat er te makkelijk en te veel vanuit dat 'er eerst het geloof is, dat er eerst de kerk en haar overleving zijn, die hij vervolgens kan analyseren en waarvan hij de openheid naar de situatie van eigentijdse mensen zichtbaar maakt'.¹⁸ Hij is uit, zo schrijft Borgman even verder, op de continuïteit van de kerk en haar traditie: deze zijn zowel veronderstelling als doel van zijn theologie. Precies vandaag botst zijn cultuurtheologie hier op haar grenzen. Borgman besluit het eerste deel van zijn Schillebeeckx-biografie dan ook programmatisch:

Theologen dienen de fictie achter zich te laten dat de waarheid van de traditie en het gezag van de kerk een stevig fundament vormen waarop zij verder kunnen bouwen, tot en met de laatste resten en sporen ervan. De theologie heeft geen ander fundament dan de God van het heil, wiens en wier geheim zij telkens weer mag en moet ontsluiten en verhelderen. Als zij dat volledig serieus neemt, zal zij onvermijdelijk fundamenteel van gedaante veranderen, telkens opnieuw.¹⁹

¹⁴ BORGMAN, *Edward Schillebeeckx*, 457; zie ook 467.

¹⁵ BORGMAN, *Van cultuurtheologie naar theologie als onderdeel van de cultuur*, 350-351.

¹⁶ BORGMAN, *Edward Schillebeeckx*, 455.

¹⁷ BORGMAN, *Van cultuurtheologie naar theologie als onderdeel van de cultuur*, 358.

¹⁸ BORGMAN, *Van cultuurtheologie naar theologie als onderdeel van de cultuur*, 359.

¹⁹ BORGMAN, *Edward Schillebeeckx*, 468.

In *Onderbroken traditie* knoop ik precies aan met de probleemstelling hoe de christelijke traditie zich verder kan doorzetten—zich kan recontextualiseren—in een context die traditievreemd geworden is en precies daarom traditionalistische tegenreacties losweekt.²⁰ De vraag die ik daar dan ook stel, is: hoe als christen te leven in een context die in grote mate vreemd geworden is aan het christendom, zonder de dialoog met deze context op te geven? Vanuit een kritisch-constructieve conversatie met het postmoderne kritische bewustzijn dat aandacht vraagt voor andersheid en verschil, poog ik vervolgens het christelijk verhaal te begrijpen als een open verhaal, dat in de onderbreking van de eigen traditie door 'het' of 'de andere' precies onvermoede kansen ziet om God zelf aanwezig te weten. De culturele onderbreking van de christelijke traditie—die zich omwille van detraditionalisering niet langer vanzelfsprekend doorzet—wordt zo aanknopingspunt om de voortdurende theologische onderbreking van de christelijke traditie ter sprake te brengen—want het is God zelf die verhalen openbreekt wanneer deze zich sluiten (inclusief het christelijke verhaal wanneer dit zich in zichzelf opsluit).

De methodologische gevolgen van het inzicht dat God de geschiedenis onderbreekt, worden dan verder onthuld in het gelijknamige boek *God onderbreekt de geschiedenis*.²¹ In constante dialoog en discussie met theologen als Edward Schillebeeckx en Johann Baptist Metz, maar ook Joseph Ratzinger en John Milbank, zoek ik er naar een theologische methode die de lessen trekt uit de moeilijkheden die de moderne correlatietheologie vandaag ondervindt, maar tegelijk één van de basisintuïties ervan—namelijk dat de dialoog met de context theologisch noodwendig is—niet wil opgeven. De correlatiemethode vertrekt immers van een fundamentele continuïteit tussen geloof en context, en wil de plausibiliteit van dit geloof vanuit deze continuïteit gestalte geven. In een West-Europese context die tegelijk als postchristelijk en postseculier geanalyseerd kan worden, stukt de correlatie echter. Menselijke contingentie-ervaringen of contrastervaringen openen immers niet noodzakelijk een spoor van de God waarvan de christelijke traditie verhaalt.

Toch is het christelijk verhaal geen oppositioneel tegenverhaal, radicaal in discontinuïteit met de actuele postmoderne context. De crisis van de moderne theologie voert niet naar het einde van de dialoog met de context, maar tot een herziening van de aard van deze dialoog, omwille van de verander-

20 L. BOEVE, *Onderbroken traditie: Heeft het christelijk verhaal nog toekomst?*, Kapellen 1999.

21 L. BOEVE, *God onderbreekt de geschiedenis: Theologie in een tijd van ommekeer*, Kapellen 2006.

de verhouding tot de context. Anders dan in het seculariseringsparadigma, scherpen detraditionalisering en pluralisering het bewustzijn aan dat christen-zijn staat voor een in particuliere verhalen en praktijken gevatte identiteitsconstructie. Er gaat een eigen specifieke waarheidsaanspraak van uit, vandaag echter uitgedaagd door een context van een dynamische veelheid van vaak conflicterende waarheidsclaims. Het postmoderne kritische bewustzijn waarschuwt er bovendien voor, niet te vlug de waarheid van de ander in of uit te sluiten, maar de eigen waarheidsaanspraak in verhouding tot die van de ander te bedenken. Dergelijke onderbreking van de theologie door de context is er daarom niet zonder de context, maar gebeurt waar continuïteit en discontinuïteit tussen beide elkaar ontmoeten.

Doorheen de dialoog met de actuele context kan 'onderbreking' echter niet alleen als contextuele maar tegelijk als theologische categorie opnieuw vruchtbaar gemaakt worden — precies zoals Metz dit deed. Onderbreking slaagt er immers in ook hier te wijzen op de wijze waarop God zich openbaart in de geschiedenis, en christenen in verhalen en praxis hiervan getuigenis afleggen. Gods onderbreking vormt de theologische grond voor een onafgebroken radicale hermeneutiek van context en traditie. Zoals (en omdat) iedere concrete ontmoeting met de/het andere potentieel de plaats kan zijn waar God zich vandaag openbaart, zo ook is het slechts in concrete verhalen en praktijken dat van deze onderbrekende God in de actuele context getuigenis kan worden afgelegd. Want het is het in deze traditie verhaalde gebeuren van Jezus Christus dat er tegelijk de grond en leessleutel voor vormt. Zoals (en omdat) het christelijke verhaal onderbroken wordt, slaagt het erin van deze onderbreking getuigenis af te leggen, zonder deze te domesticeren. Maar ook: zoals (en omdat) hun verhaal door God onderbroken wordt, zijn christenen geroepen zelf onderbrekend in de wereld te staan — zichzelf en de ander te onderbreken wanneer de verhalen zich sluiten. Zo is 'onderbreking' niet alleen een eerder formele, methodologische notie, maar ook een sterk inhoudelijk geladen theologische categorie. Ultiem is het deze theologische dimensie die het methodologische gebruik van de categorie legitimeert en motiveert.

De invloed van Schillebeeckx is uiteraard niet vreemd aan deze sterk hermeneutisch- theologische benadering van traditie. Zijn theologische toepassing van Gadamer's model van horizontenversmelting en zijn dynamische samenspel tussen ervaring en interpretatie worden erin — mede onder invloed van het postmoderne denken — geradicaliseerd: precies omdat God geschiedenis en verhaal telkens weer onderbreekt, daagt God uit tot blijvende recontextualisering. Traditie wordt levende traditie wanneer christenen hun christen-zijn in hun concrete, contextueel gesitueerde bestaan beleven, en deze traditie wordt expliciet wanneer zij dit contemporaine geloofsverstaan uitspreken. Het feit dat de relatie tussen traditie en context intrinsiek is en dat de context de traditie mee constitueert, blijft dan ook normatief voor de actuele theologie.

Echter, en hier knelt de schoen, precies dit laatste vereist een herijking van de laatmoderne correlatiethologie die Schillebeeckx nog praktiseerde vanuit een dialoog tussen christelijke traditie en seculiere cultuur. Beter dan met een seculariseringsanalyse wordt de actuele cultuur postmodern geduid in termen van detraditionalisering en pluralisering, dus als een post-christelijke maar ook post-seculiere cultuur, een punt dat ik in 2001 nog in discussie met Schillebeeckx zelf gemaakt heb:

Het christelijk geloof is in mijn optiek [...] niet langer zomaar een partner van een in wezen seculiere cultuur. Integendeel, het staat midden in het intern gepluraliseerde veld en dient daar zijn positie te bepalen, in relatie tot de anderen. Dit is een opdracht op maatschappelijk en cultureel vlak maar ook (inter)subjectief; en in de mate onze eigen identiteit gepluraliseerd geraakt is, zelfs intra-subjectief.²²

Het is dus de moderne vooronderstelling van continuïteit tussen het humane en het christelijke die postmodern onder druk komt te staan. De dialoog met de context vandaag dwingt de theologie tot een herbepaling van de christelijke—levende—traditie in een context van (ook religieuze) veelheid en verschil.

3

DE DUBBELHEID IN HET DENKEN VAN
SCHILLEBEECKX ZELF

Zoals ik reeds aangaf, denk ik dat de verschillende receptie van Schillebeeckx door Borgman en mijzelf berust op een dubbelheid in de theologie van Schillebeeckx zelf. Ik probeer deze nu kort—als hypothese—nader te omschrijven.

Enerzijds is er de 'theo-ontologische Schillebeeckx' die zwaar inzet op de aanwezigheid van God in schepping en geschiedenis—ongeacht ons weten en interpreteren van deze aanwezigheid.²³ Deze scheppingstheologische intuïtie vormt het ontologische onderpand voor de stelling dat geschiedenis en heilsgeschiedenis één zijn. Van oorsprong is deze intuïtie premodern, maar in reactie op de seculariseringsdynamiek werkt Schillebeeckx ze om in een algemeen-menselijke religieuze antropologie, vertrekkend vanuit ervaringen van contingentie en verlangen naar heelheid. Het is deze Schillebeeckx die—vanuit de contrastervaring—de christelijke geloofspraxis en -gemeenschap kritisch en constructief verbindt met de moderne emancipatie- en be-

22 L. BOEVE, 'Schatbewaarder en spoorzoeker: Het één niet zonder het ander', in: *Jezus, een eigentijds verhaal*, red. M. Bouwens e.a., Zoetermeer 2001, 89.

23 Cf. E. SCHILLEBEECKX, 'Theologie als bevrijdingskunde', *Tijdschrift voor Theologie* 24 (1984) 388-402, 401.

vrijdingsbewegingen. Moderniteit en christendom zijn niet fundamenteel vreemd voor elkaar, omdat hetzelfde verlangen naar heelheid en bevrijding hen tekenen. Het is deze Schillebeeckx, zo zou ik beweren, die in Borgmans project ook vandaag doorklinkt.

Anderzijds is er de 'hermeneutische Schillebeeckx' die in toenemende mate de hermeneutische wending doormaakt wanneer hij het over kerk en traditie heeft, in de overtuiging dat alleen—vanuit het spel van ervaring en interpretatie—een contextuele hertaling van het christendom de actuele geloofwaardigheid ervan kan vasthouden. Deze Schillebeeckx lijkt te willen doorgroeien—analoog aan de ontwikkeling die Paul Ricoeur doormaakte—naar een niet langer essentialistische hermeneutiek (die daarom—in Ricoeurs woorden—haar ontologische 'vehemence' en waarheidsclaim niet opgeeft). Het is deze wending die Schillebeeckx, ondanks kritiek en moeilijkheden, in staat stelt te blijven vasthouden aan de christelijke traditie en kerkgemeenschap als hermeneutische horizon en interpretatiegemeenschap, ook in een sterk veranderende context. Het is deze Schillebeeckx ook die, na *Geloofsverstaan anno 1983* en *Mensen als verhaal van God*,²⁴ de christen en theoloog uitnodigt om tot een vernieuwd 'geloofsverstaan anno 2010' te komen, in relatie tot de (niet langer laatmoderne) context van vandaag.²⁵

In Schillebeeckx' project komt deze dubbelheid productief samen. Zoals Borgman schrijft in zijn Schillebeeckx-biografie: 'Het eindige, historische, wereldse mensenbestaan is [volgens Schillebeeckx] de plaats waar op een indirecte manier God te schouwen is en de theologische omgang met de traditie is erop gericht dit bestaan als zodanig zichtbaar te maken'.²⁶

In lijn met mijn eigen positiebepaling is het mijn overtuiging dat, zolang als de kerkelijke en moderne situatie de band tussen beide theologische veronderstellingen mee ondersteunt, deze dubbele theologische verankering zeer goed werkt, en resulteert in de inspirerende en uitdagende laatmoderne theologie die Schillebeeckx in de jaren zeventig en tachtig voluit neerzet: in zijn trilogie, in vele artikelen—vooral—in *Tijdschrift voor Theologie*, tot en met zijn theologisch testament van 1994. Het is pas als de band tussen beide veronderstellingen in toenemende mate zijn geloofwaardigheid verliest dat de gespannen dubbelheid van zijn aanpak aan het licht komt en op zijn grenzen stoot.

24 Cf. de publicatie van Schillebeeckx' afscheidslezing te Nijmegen: E. SCHILLEBEECKX, *Theologisch geloofsverstaan anno 1983*, Baarn 1993; cf. E. SCHILLEBEECKX, *Mensen als verhaal van God*, Baarn 1989.

25 Vgl. E. SCHILLEBEECKX, 'Het nieuwe Godsbeeld, secularisatie en politiek', *Tijdschrift voor Theologie* 8 (1968) 44-66, 50: 'Ik wil als uitgangspunt nemen mijn persoonlijk staan in de werkelijkheid van het christelijk geloof,

en op grond hiervan, als gelovige in het reine komen met de cultuur-omslag die ook de godsdienstige mens uiteraard meemaakt. Ik zou willen nagaan wat de mogelijkheden zijn voor een Godsbeleving die werkelijk geïntegreerd is in de nieuwe cultuur en voor een nieuw Godsbegrip dat inderdaad in deze cultuur zijn wortels heeft'.

26 BORGMAN, *Edward Schillebeeckx*, 643.

B

Scheppingsgeloof & traditiehermeneutiek

37

In deze paragraaf ga ik op beide veronderstellingen in en probeer ik kort de ontwikkeling ervan te schetsen. Eerst belicht ik Schillebeeckx' scheppings-theologische intuïtie, en knoop hier aan bij zijn drieluik 'Christelijke situatie' van 1945. Vervolgens situeer ik zijn hermeneutische aanpak en het steeds minder essentialistische karakter ervan.

1

SCHEPPINGSGELOOF

De 'ontologische', of misschien beter 'theo-ontologische Schillebeeckx' hangt nauw samen met de scheppingstheologische verankering van diens theologie. In *The Praxis of the Reign of God* schrijft Philip Kennedy in dit verband: 'The idea of creation is the oxygen and lifeblood of Edward Schillebeeckx' theology'.²⁷ Ook al schreef Schillebeeckx er nooit een boek over (wel een dikke cursus), als basisintuïtie is het thema onderliggend aan zijn hele theologische oeuvre, van zijn sacramentologie tot zijn christologie. Het is omdat God de wereld geschapen heeft, dat God ook zichtbaar kan worden in het contingente en eindige van wereld en geschiedenis. Kennedy — en ook Borgman in zijn biografie — verwijzen hierbij naar de thomistische grondslag van deze intuïtie: 'Over God kan worden gesproken, omdat de schepping de effecten laat zien, zo gezegd, van de goddelijke activiteit. Anders gezegd, gelovigen kunnen spreken van de oorzaak van alle dingen op grond van wat wordt waargenomen in een geschapen wereld'.²⁸ Het is zelfs andersom: God kan niet rechtstreeks door de mens gekend worden; godskennis is altijd door de schepping bemiddelde kennis.²⁹ Schillebeeckx' scheppingsgeloof onderbouwt bovendien niet alleen zijn theologische epistemologie, maar is tegelijk ook soteriologisch te begrijpen:³⁰ de in de heilsgeschiedenis geopenbaarde God is de God die de wereld geschapen heeft — en opnieuw ook omgekeerd: precies omdat God de wereld geschapen heeft, komt hij heilvol aanwezig in de wereld en de geschiedenis. De heilsgeschiedenis begint in de schepping. Het is in lijn met dit scheppings-theologische uitgangspunt dat Schillebeeckx' ernstig ne-

27 P. KENNEDY, 'God and Creation', in: *The Praxis of the Reign of God: An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, ed. M.C. Hilker/R.J. Schreiter, New York 2002², 37-58, 37.

28 KENNEDY, 'God and Creation', 40.

29 Zie ook BORGMAN, *Edward Schillebeeckx*, 460-461. Borgman wijst hierbij ook uitvoerig naar de invloed van de Vlaamse dominicaanse thomistische filosoof D. De Petter op Schillebeeckx.

30 Zie o.m. ook BORGMAN, *Edward Schillebeeckx*, 304v.

men van de moderne wereld, inclusief secularisatie, dient begrepen te worden—want God wordt in de wereld en de geschiedenis ontmoet.

Dit begint reeds in de drie vroege artikelen in het Vlaamse dominicaanse tijdschrift *Kultuurleven* (1945) over 'Christelijke situatie', waarin Schillebeeckx—dan nog onder zijn kloosternaam Henricus—ruimte wil maken voor de wereld, voor de 'natuur' in relatie tot de 'bovennatuur': 'De feiten roepen het ons toe dat de vermindering en de miskening van de natuur ook het bovennatuurlijke leven verkankert. [...] Is de natuurlijke orde kreupel-ziek, hoe dan kan daarop de weelde van de bovennatuur openbloeien?'.³¹ Schillebeeckx weigert nog langer een tegenstelling te zien tussen de 'schoonmenselijkheid' en het bruisende levensaanvoelen enerzijds, en het leven in genade dat precies het offeren vraagt van het echt menselijke anderzijds. Het openbloeien van de menselijke mogelijkheden in de cultuur, 'de streving naar zelfontplooiing en cultuurbloei is tegelijkertijd [reeds binnen de natuurlijke orde] ook een streving naar God. Meer nog: in die drang naar zelfveredeling is de godsdrang het diepste, het belangrijkste en het allesbepalende'.³² De principiële en radicale zelfverzaking die de begenadiging van de mens met zich meebrengt, relativeert weliswaar dit komen tot 'zelfontplooiing en cultuurbloei', maar vernietigt deze niet: het bovennatuurlijke genadeleven plaatst het natuurlijke streven in perspectief en voert het naar voltooiing. 'Al het schoonmenselijke is juist de *materie* die vergoddelijkt en verboven-natuurlijkt moet worden'.³³ De natuurlijke orde behoudt dus zijn autonomie en wikkelt haar zaken volgens haar geëigende gang van zaken af. Binnenwereldse problemen moeten op binnenwereldse wijze afgehandeld worden. De genade erkent deze eigenstandigheid, maar neemt ze tegelijk op en verheft ze boven zichzelf.³⁴ 'De begenadiging neemt dus datgene op waaraan ze doet verzaken'.³⁵ Vandaar dat katholieken geen cultuurpessimisten mogen zijn, ook al zien ze in het licht van het bovennatuurlijke de relativiteit van het natuurlijke in en past daarom een zekere terughoudendheid in hun inzet voor cultuurwaarden.³⁶ 'Het ware christendom laat immers nog een nog verhoogde cultuurprestatie toe, doch in zuiver bovennatuurlijke geest, als liefdesantwoord op Gods liefdeseis. In deze zin wordt dus de "aardse mys-

31 H. SCHILLEBEECKX, 'Christelijke situatie', *Kultuurleven* 12 (1945) 82-95, 88. De geciteerde fragmenten uit de cyclus van drie artikelen in *Kultuurleven* van 1945 werden aan de hedendaagse spelling aangepast.

32 H. SCHILLEBEECKX, 'Christelijke situatie: Grondbeginselen voor een cultuurtheologie', *Kultuurleven* 12 (1945) 229-242, 231.

33 SCHILLEBEECKX, 'Christelijke situatie: Grondbeginselen', 239.

34 In deze zin is ook Schillebeeckx' definitie van de erfzonde betekenisvol. Deze definitie verlamt de natuurlijke levenskracht niet,

maar maakt ze doelloos: de mens wordt zo binnenwerelds en autonoom dat hij 'ten slotte niet eens meer [het] *natuurlijk* zedelijk-godsdienstig schepsel-besef' overhoudt (SCHILLEBEECKX, 'Christelijke situatie: Grondbeginselen', 237).

35 SCHILLEBEECKX, 'Christelijke situatie: Grondbeginselen', 242.

36 H. SCHILLEBEECKX, 'Christelijke situatie — naar een oplossing: Bovennatuurlijk exclusivisme', *Kultuurleven* 12 (1945) 585-611, 603.

tiek" ingeschakeld in de "bovennatuurlijke religieuze mystiek".³⁷ Er kan dus geen tegenspraak zijn tussen waarachtig humanisme en leven in de genade.³⁸ De onderscheiden perspectieven van God schepper en God redder worden samen gebald. Precies daarom moeten katholieke leken hun verantwoordelijkheid opnemen in cultuur en samenleving. De inzet op die terreinen staat immers niet langer op zichzelf, maar gaat functioneren binnen de overgave van de mens aan God. Uiteraard blijft de gewenste 'verbinding tussen natuur en bovennatuur [...] op deze wereld een onvoltooide symfonie, een harmonie in wording die elk ogenblik kan stuk geslagen worden'.³⁹ Er blijft in eschatologisch opzicht een innerlijke spanning tussen godsdienst en cultuur, die — zo schrijft Schillebeeckx — ook het cultuurchristendom, daar waar het zich vastklampt aan aardse machtsposities, problematiseert.

Deze poging om binnen de bestaande theologische denkstructuur van natuur en bovennatuur ruimte te maken voor de wereld en de geschiedenis, en voor de menselijke inzet hierin, inclusief de natuurlijke godsverhouding die erin gehuldigd wordt, ondergaat veranderingen wanneer Schillebeeckx de wereld als seculiere wereld, waartoe het christelijk geloof zich dient te verhouden, wil denken. Het bovenschikkende patroon van natuur en bovennatuur kantelt in een nevenschikkende wederzijdse betrokkenheid van christelijk geloof en moderne context. De eigenstandigheid van de wereld en de geschiedenis wordt groter, maar blijft niettemin vanuit een wezenlijke continuïteit gedacht: precies omdat er ervaringen zijn in de context die zich vanuit de christelijke traditie laten ontsluiten als ervaringen van heil, is het christelijke geloof vandaag nog relevant en betekenisvol. Het is op dit punt dat de contrastervaring een cruciale rol krijgt in de correlatie of interrelatie tussen geloof en context.

Secularisering identificeert Schillebeeckx als de rationalisering van de leefwereld. Deze zorgde niet alleen voor groeiend functieverlies van kerk en godsdienst, maar deed ook een nieuwe seculiere wereld ontstaan naast de kerk, zo schrijft Schillebeeckx in 1967.⁴⁰ Als cultuurverschijnsel mag secularisatie echter niet restloos geïdentificeerd worden met de atheïstische interpretatie ervan, die godsgeloof en godsdienst tot een einde ziet komen. Het komt erop aan om secularisatie als cultuurverschijnsel zinvol te integreren in een christelijk interpretatiekader. Dit laatste is slechts mogelijk als 'onze seculaire bestaanservaring zelf elementen bevat die innerlijk verwijzen naar een absoluut mysterie [...], als onze menselijke realiteit zelf een

37 SCHILLEBEECKX, 'Christelijke situatie — naar een oplossing', 604.

38 'Humanisme is dus de keerzijde en de toemaat van het bovennatuurlijk exclusivisme' (SCHILLEBEECKX, 'Christelijke situatie — naar een oplossing', 607).

39 SCHILLEBEECKX, 'Christelijke situatie — naar een oplossing', 608.

40 Cf. E. SCHILLEBEECKX, 'Zwijgen en spreken over God in een gesecculariseerde wereld', *Tijdschrift voor Theologie* 7 (1967) 337-359; en verder ook: 'Het nieuwe Godsbeeld', 44-66.

reële verwijzing naar God bevat, die dan ook wordt ervaren'.⁴¹ Het is in aansluiting op deze ervaringen dan, dat een herinterpretatie van het christelijke geloof dient te geschieden. In deze zin oefent de seculiere wereld als hermeneutische situatie kritiek uit, niet op het godsgeloof zelf, maar op de oude uitdrukkingswijzen ervan, terwijl de godsdienst op haar beurt kritiek levert op louter atheïstische interpretaties van de huidige geseculariseerde bestaanservaring. Schillebeeckx pleit op deze plaats voor een herwaardering en hervinding van de natuurlijke theologie: hij stelt voor op zoek te gaan naar de diepere bestaanservaring die in het 'empirisch direct ervaarbare' ontsloten wordt, en die onderliggend is aan 'het ondergrondse, existentiële vertrouwen in het leven dat vele mensen reflexief maar onmiskenbaar bezitten, ondanks momenten waarop de absurditeit zich opdringt'.⁴² Ook het feit dat mensen er uiteindelijk op vertrouwen — zelfs voordat ze hieraan godsdienst verbinden — dat, ondanks alles, het goede meer bestaansrecht heeft dan het kwade, en dat het leven uiteindelijk zin heeft, leidt naar een religieuze vraagstelling, 'omdat dit vertrouwen vanuit de totale mens zelf gezien juist niet te rechtvaardigen is'.⁴³ Het is op dit antropologische, voor-religieuze niveau dat mensen reeds de keuze vóór of tegen God gemaakt hebben. 'Het zgn. Godsbewijs op grond van de contingentie-ervaring is dan slechts de reflexieve verantwoording achteraf van de overtuiging dat dit onvoorwaardelijk vertrouwen in de gave van een zinvolle menselijke toekomst geen illusie is, [...] maar een objectieve grond heeft in de ervaren werkelijkheid: daarin manifesteert de komende God zelf, als de afwezige, toch op intieme wijze zijn naderen'.⁴⁴ Het ontsluiten van deze ervaringsdimensie naar God toe is de ontologische basis om het heilsaanbod van God in Jezus Christus voor mensen van vandaag verstaanbaar te kunnen maken. Het motiveert tegelijk op theologische gronden de inzet van christenen voor een betere samenleving, aangezien deze inzet precies de plaats is waar Gods heilsbelofte zichtbaar gemaakt kan en moet worden. Meer nog, zoals Schillebeeckx aangeeft in 1968: het verificatiebeginsel van het christelijk geloof en de eschatologische hoop bestaat precies in de toets of christenen 'in de praktijk van hun leven tonen dat hun hoop in staat is om nu reeds de wereld te veranderen en onze geschiedenis, die de mens tot onheilsgeschiedenis ontluiert, waarlijk tot heilsgeschiedenis te maken die welzijn brengt aan allen'.⁴⁵

Het is in ditzelfde artikel van 1968 dat Schillebeeckx dit nieuwe inzicht uitwerkt via de categorie van de contrastervaring, en wijst op de tegelijk cognitieve en ethisch-praktische theologische consequenties ervan.⁴⁶ Deze notie

41 SCHILLEBEECKX, 'Zwijgen en spreken', 347.

42 SCHILLEBEECKX, 'Zwijgen en spreken', 349.

43 SCHILLEBEECKX, 'Zwijgen en spreken', 350.

44 SCHILLEBEECKX, 'Zwijgen en spreken', 350.

45 SCHILLEBEECKX, 'Het nieuwe Godsbeeld',

53.

46 Zie voor deze paragraaf en een bredere reflectie over Schillebeeckx' ervaringsbegrip, ook mijn: *God onderbreekt de geschiedenis*, hoofdstuk 5; en 'Experience according to Edward Schillebeeckx: The Driving Force of Faith and Theology', in: *Divinising Experience*:

blijft bepalend voor Schillebeeckx' verdere theologische loopbaan en vormt het anker- en verbindingspunt tussen christelijk geloof en context. Enerzijds gebruikt hij de categorie van de 'contrastervaring' om in de moderne seculiere ervaringscontext te wijzen op — positief — 'onze onuitroeibare verwachting van een menselijk leefbare toekomst'. Anderzijds getuigt deze ervaring — negatief — van 'de even hardnekkige geschoktheid van ons allen' door het lijden en zinloze onrecht dat deze toekomst voor de overgrote meerderheid van de mensen bedreigt.⁴⁷ In zijn *Theologisch testament* schrijft hij: 'Ik doel hier op een basiservaring, die gemeenschappelijk is aan alle mensen en die, als zodanig, dan ook voor religieus is, toegankelijk derhalve voor alle mensen'.⁴⁸ Het veto tegen lijden en onrecht draagt in zich een fundamenteel 'geloof in de humaniteit van de mensheid', en de hoop op een toekomst zonder lijden, verdrukking en onrecht. 'Zonder die hoop wordt de feitelijk voorhanden verontwaardiging als bestaanservaring inexistent, innerlijk onmogelijk, zinloos en zonder menselijke inhoud. De menselijke verontwaardiging zelf is zonder minstens latente positieve hunker naar menswaardigheid, innerlijk absurd'.⁴⁹ Voor Schillebeeckx is precies de band tussen de modern-menselijke ervaring van een zoeken naar bevrijding en de christelijke heilsboodschap het beste argument om de plausibiliteit en relevantie van het christelijke geloof vandaag, in en ten aanzien van een seculiere samenleving, gestalte te geven. Het gaat in beide immers om dóór en dóór menselijke ervaringen van verzet tegen onrecht en verlangen naar heelheid. Gelovigen en anders-/niet-gelovigen hebben, in weerwil van de diverse incompatibele interpretaties waarin deze ervaring gevat zit, wezenlijk 'dezelfde' ervaring. Echter, ook al hebben deze ervaringen voor alle mensen met de diepste zin van het leven te maken, ze vragen niet noodzakelijk om een godsdienstige interpretatie. Niettemin hebben ze — zo schrijft hij in *Mensen als verhaal van God* — 'voor het verstaan van dit fundamentele, het menselijke bestaan ten diepste rakende karakter *wel baat* [...] *bij* het woord God'. En hij voegt hieraan toe: 'Ik zeg: "baat hebben bij", niet: dat het een beter verstaan van die ervaring geeft dan de agnostische verklaring'. 'Het gaat dus om *algemeen-gedeelde*, voor ieders menselijk bestaan *fundamentele* ervaringen, die door het invoeren van het geloof in Gods heilzame presentie een *eigen*, voor anderen begrijpelijke (zij het niet aanvaarde) *verstaanbaarheid* manifesteren, die in andere interpretaties, waarbij het Godsgeloof niet ter sprake komt, niet is gegeven'.⁵⁰

Schillebeeckx' scheppingsgeloof uit zich mettertijd dus in de verankering van de vraag naar God in de voor-religieuze, menselijke ervaring. Dit vereist,

Essays in the History of Religious Experience from Origen to Ricoeur (Studies in Philosophical Theology, 23), ed. L. Boeve/L.P. Hemming, Leuven 2004, 199-225.

⁴⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken*, Bloemendaal 1978, 65.

⁴⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Theologisch testament: Notarieel nog niet verleden*, Baarn 1994, 128.

⁴⁹ SCHILLEBEECKX, *Theologisch testament*, 130.

⁵⁰ SCHILLEBEECKX, *Mensen als verhaal van God*, 102.

zoals we schreven, een kanteling van het onderschikkende natuur-bovennatuur-patroon naar een nevenschikking van geloof en seculiere wereld. De 'lezing-naar-God-toe' van de seculiere bestaanservaring vormt naderhand zijn natuurlijke theologie, waaraan hij Gods heilvolle heilshistorische aanwezigheid verbindt.⁵¹ Tegelijk vormt het de mogelijkhedenvoorwaarde om de geloofwaardigheid en plausibiliteit van het christelijke geloof voor christenen, maar ook voor niet-christenen aan te houden.

2

TRADITIEHERMENEUTIEK

Uiteraard staat Schillebeeckx' visie op de traditiehermeneutiek niet los van het voorgaande. Het feit dat God zich in de concrete bemiddeling van de geschiedenis openbaart, maakt dat traditie in de eerste plaats getuigenis wordt van deze aanwezigheid van God in de geschiedenis. In de mate God ook vandaag aanwezig komt, betekent dat tegelijk dat deze traditie niet afgesloten is maar verder gaat. Traditie wordt levende traditie wanneer ze het mogelijk maakt Gods aanwezigheid in de geschiedenis concreet te beleven en mee te maken. De scheppings theologische intuïtie van Schillebeeckx, in de epistemologische en soteriologische samenhang ervan, moest dus noodzakelijk naar traditiehermeneutiek leiden.⁵² Ook de hertaling ervan in relatie tot de seculariseringsprocessen impliceert traditiehermeneutiek, precies omwille van het vernieuwd komen tot geloofsverstaan.⁵³

Op systematische wijze buigt Edward Schillebeeckx zich over het probleem van de hermeneutiek in de artikelen die hij even later opneemt in het vijfde deel van zijn *Theologische peilingen*, getiteld: *Geloofsverstaan: Interpretatie en kritiek*. Niet alleen erkent hij de christelijke hermeneutische cirkel tussen verstaan en voorverstaan; ook ontwikkelt hij hierin zijn eigen visie op het correlatie-criterium; en betreft hij de kritische theorie van onder meer Jürgen Habermas op de hermeneutiek. Deze laatste zet de ideologie-kritische dimensie van de hermeneutiek uitdrukkelijk aan en maakt deze praxis georiënteerd. Schillebeeckx pleit in dit verband voor een kritische correlatie van de theologie met de kritische maatschappijtheorie. Traditiehermeneutiek kan niet langer een theoretische heractualisering van de traditie zijn, maar moet praktisch-kritisch zijn ten aanzien van de eigen traditie en de context waarin deze traditie geheractualiseerd wordt — traditie moet zich in orthopraxis waarmaken. Theologie als actueel geloofsverstaan wordt zo het kritisch-reflexieve 'zelfbewustzijn van een christelijke praxis'.⁵⁴

⁵¹ Zie hiervoor ook: E. SCHILLEBEECKX, 'Een nieuwe aarde: Een scheppingsgeloof dat niets wil verklaren', in: *Evolutie en scheppingsgeloof*, red. S.L. Bonting, Baarn 1978, 167-176.

⁵² Reeds zeer voorzichtige aanzetten tot traditiekritiek en -hermeneutiek in SCHILLEBEECKX, 'Christelijke situatie — naar een oplossing', 608v.

⁵³ SCHILLEBEECKX, 'Zwijgen en spreken', 357.

Nadat Schillebeeckx al in de eerste twee Jezusboeken zijn hermeneutisch-theologische aanpak beschreven en becommentarieerd heeft, ontwikkelt hij in *Tussentijds verhaal* een eerste synthese van de hermeneutische inzichten die hij tot dan toe bekwaam. Concreet neemt deze hermeneutiek de vorm aan van een 'kritische correlatie' tussen traditie en moderne situatie, die in feite met recht een correlatie tussen ervaringen kan worden genoemd.⁵⁵ Enerzijds helpen de actuele contrastervaringen om in de christelijke traditie de bevrijdende aanspraak van de God-van-het-heil nieuw te gaan zien. Anderzijds biedt deze traditie, als de interpretatiegeschiedenis van heils-ervaringen, perspectieven om deze moderne ervaringscontext vanuit christelijk oogpunt te structureren. Het resultaat is een actueel christelijk geloof waarin de huidige situatie 'een innerlijk bestanddeel vormt van wat de christelijke boodschap voor ons betekent'. Schillebeeckx vervolgt:

Het is daarom opvallend, dat de tijden waarin men een beroep doet op ervaringen, individueel en collectief, altijd tijden van crisis zijn, waarin men een breuk beleeft tussen traditie en ervaring in de plaats van continuïteit tussen (bv. christelijke) ervaringstraditie en actualiserende ervaring. Ook oude ervaringen hebben natuurlijk kritische en omvormende kracht [...]. Maar ook nieuwe ervaringen hebben hun eigen productieve en kritische kracht, anders zou het beroep op "interpretamenten" van oude ervaringen alleen bevestigende en remmende invloed hebben op onze voortgaande geschiedenis.⁵⁶

Later, in 1983 bij zijn afscheidslezing te Nijmegen, noemt hij deze hermeneutische aanpak liever 'interrelatie'.⁵⁷ Daarmee beklemtoont hij de dynamisch-dialectische relatie tussen beide polen, een dynamiek die altijd reeds aan het werk is wanneer christenen in de huidige context tot geloofsverstaan willen komen. Omdat de christelijke boodschap steeds in particuliere culturen wordt doorgegeven, kan ze nooit in haar transculturele kern gepresenteerd worden. 'Er is een [...] blijvende geloofssubstantie, die telkens geactualiseerd en geacclimatiseerd wordt in een bepaalde cultuur, terwijl we die geloofs-

54 E. SCHILLEBEECKX, *Geloofsverstaan: Interpretatie en kritiek* (Theologische peilingen, 5), Bloemendaal 1972, 205.

55 Onder meer in *Tussentijds verhaal* (60-61) beschrijft Schillebeeckx deze kritische correlatietheorie, bestaand uit drie stappen: Voor eerst het opsporen van constante structuren van de christelijke grondervaring in het Nieuwe Testament en de traditie; ten tweede de analyse van de hedendaagse ervaringswereld, in algemeen-culturele en specifiek-christelijke zin; en ten derde het kritische correleren of confronteren van beide (bronnen van de theologie).

56 SCHILLEBEECKX, *Tussentijds verhaal*, 65.

57 SCHILLEBEECKX, *Theologisch geloofsverstaan*, 9. Op p. 10 hiervan stelt Schillebeeckx zelfs dat 'correlatie' een misleidende term is. Authentiek theologiseren, schrijft hij, voltrekt zich 'in twee fasen, die samen evenwel één dialectisch geheel vormen. [...] We verstaan immers de christelijke traditie pas vanuit de vragen ons aangereikt door de huidige situatie waarin we leven; het verstaan van het verleden impliceert al een interpretatie van het heden. En andersom, ons verstaan van het heden staat zelf onder de historische invloed van de christelijke traditie'.

substantie nooit on-historisch of boven-cultureel in het vizier krijgen. Het gaat om een *historische identiteit* van wat be-klijft *juist* in hetgeen om zijn contingentie vervloeit en voorbijgaat. Hier ligt juist de kern van de hermeneutiek'.⁵⁸ Dit betekent tegelijk dat deze culturele bemiddeling ook de mogelijkhedenvoorwaarde is voor de christelijke boodschap om zich door te zetten; ze heeft een 'positief bemiddelende functie, juist omdat het transculturele van het Evangelie slechts *in* het bijzondere van bepaalde culturele verstaansstructuren gevonden kan worden'.⁵⁹ Deze historische bemiddelingen kunnen dus niet zomaar eenzijdig gerelativeerd worden, maar vormen precies de historisch geconditioneerde toegang ertoe. Het is op dit punt dat Schillebeeckx dan zijn theologische toepassing op het model van de horizontenversmelting ontwikkelt en de 'fundamentele betekenisidentiteit' claimt tussen de opeenvolgende verhoudingen tussen de historisch gesitueerde traditiesgestalte enerzijds, en de toenmalige sociaalhistorische context anderzijds. Daarom zijn 'dogma's of geloofsbelijdenissen enerzijds irreversibel', terwijl ze anderzijds 'in hun cultuurhistorische gestalten voor latere generaties wel degelijk irrelevant worden'. Echter, 'toch blijven zelfs irrelevante dogma's theologisch belangrijk. [...] In het geding is de christelijke identiteit *in* culturele breuken'.⁶⁰

In de heropname van deze tekst in het vijfde hoofdstuk van het eerste deel van *Mensen als verhaal van God* radicaliseert Schillebeeckx nog zijn hermeneutische inzichten. Hij spreekt bijvoorbeeld niet langer over 'geloofssubstantie', maar over 'openbaringsaanbod' en beklemtoont nog meer de niet-objectiveerbare inhoudelijke betekenis ervan. Ook de dynamische en onlosmakelijke band tussen ervaring en interpretatie, de constitutieve band tussen ervaring en ervaringstraditie, versterken het inzicht in de hermeneutische cirkel waar men niet buiten kan stappen. Tegelijk onderstreept Schillebeeckx ook de kritisch-productieve dynamiek die zich in deze cirkel afspeelt wanneer ervaringen betekenis krijgen vanuit de ervaringstraditie en deze tegelijk — als openbaringservaringen — onder druk zetten. De vermelding dat lijdenservaringen en -verhalen een cognitief-prioritaire functie hebben in deze dynamiek omdat ze *ex negativo* van het door allen gewenste *humanum* getuigen, doet zijn hermeneutische beschouwingen opnieuw aanknopen bij de moderne vertaling van het scheppingstheologische fundament van Schillebeeckx.⁶¹

58 SCHILLEBEECKX, *Theologisch geloofs-verstaan*, 10.

59 SCHILLEBEECKX, *Theologisch geloofs-verstaan*, 11.

60 SCHILLEBEECKX, *Theologisch geloofs-verstaan*, 16.

61 Deze verbinding maakt de kracht van Schillebeeckx' theologie uit, ook al zorgt die er soms voor dat de dubbelheid van zijn aan-

pak nu en dan aan de oppervlakte komt. Zie bijvoorbeeld: E. SCHILLEBEECKX, 'Breuken in christelijke dogma's', in: *Breuklijnen: Grenservaringen en zoektochten: 14 Essays voor Ted Schoof bij zijn afscheid van de theologische faculteit Nijmegen*, red. E. Schillebeeckx e.a., Baarn 1994, 15-49. Enerzijds neemt hij in de delen 1 en 2 van dit artikel, dat handelt over het feit dat dogma's slechts waar blijven als

Inderdaad, zowel scheppingstheologisch fundament als hermeneutisch-theologische insteek zijn in Schillebeeckx' aanpak ten diepste verweven en geven zijn theologie haar specifieke laatmoderne profiel. In de zoektocht naar het verwoorden en verzekeren van de geloofwaardigheid en relevantie van het christelijk geloof, wordt de universaliteit van het evangelie in de moderne context verbonden met de universaliteit van het *humanum*. Dit 'positief nooit definieerbare *humanum*' blijkt uit het in de contrastervaring ontsloten verzet tegen lijden en onrecht dat in zijn christelijke toonzetting een eschatologisch perspectief krijgt, en zo opgenomen wordt en ultieme betekenis krijgt in de hoop op eindtijdelijke voltooiing.

Deze synthese komt onder druk te staan en wordt blijkbaar ongeloofwaardig voor vele van onze tijdgenoten — schreef Erik Borgman reeds in 1994: 'Ervaringen met cursussen aan studenten en belangstellende "gewone gelovigen" maakt wel duidelijk dat Schillebeeckx' werk voor jongere mensen moeilijk toegankelijk is en vooral mensen van boven de 55 aanspreekt'.⁶² De context is blijkbaar zozeer veranderd dat mensen moeite hebben met Schillebeeckx' project, en dat de volgende generatie op een andere wijze ertegenaan kijkt en op verschillende wijze eruit put. In mijn presentatie van de dubbele receptie vermeldde ik reeds dat Borgman vooral problemen heeft met Schillebeeckx' vasthouden aan traditie en kerk, wat hem zou verhinderen om concreet leven in concreet geloof te duiden. Zijn theologie blijft daardoor te veel een 'zoeken naar de kern van het christen-zijn via een analyse van het christelijke verleden'.⁶³ Schillebeeckx mist zo de kans om precies in de wereld van het heden God nieuw en anders op het spoor te komen.

men op adequate manier de breuken mee verrekent die ons historisch van deze geloofsformuleringen scheiden, een nogal essentialistisch-hermeneutisch binnen-theologisch standpunt in. Zo maakt hij vooreerst in het dogma een stevig onderscheid tussen goddelijke waarheid en menselijke uitdrukking, en omschrijft hij ten tweede de talige formulering van dogma's als 'verminking' (p. 18). Wanneer hij dan in het derde deel commentaar levert op *Splendor veritatis*, is van deze hermeneutische bekommernis geen sprake meer, en houdt hij een pleidooi voor een soort scheppingstheologisch universalisme als basis van een autonome ethiek, waarbij hij beklemtoont dat ethische normen niet geopenbaard zijn, maar met het mens-zijn zelf zijn meegegeven. In beide gevallen blijkt hij — vanuit

ons perspectief — bij nader toezien te weinig hermeneutisch. Vooreerst is de essentialistische hermeneutiek van de eerste delen zelfs in tegenspraak met wat hij enkele jaren tevoren reeds geschreven had in *Geloofsverstaan 1983* en in *Mensen als verhaal van God*. En vervolgens: in de mate Schillebeeckx' ethische universalisme scheppingstheologisch onderbouwd is, ontsnapt ook dit niet aan de christelijke hermeneutische cirkel — zeker in een context als de onze is een dergelijke stelling een claim die zich niet vooraf aan het conflict van de interpretaties kan situeren, op straffe van totalitarisme.

⁶² BORGMAN, 'Van cultuurtheologie naar theologie als onderdeel van de cultuur', 359, n. 86.

⁶³ BORGMAN, 'Van cultuurtheologie naar theologie als onderdeel van de cultuur', 358.

Het zal geen verrassing zijn dat ik deze analyse niet deel, maar integendeel verwijs naar de laatmoderne inbedding van Schillebeeckx' theologie, die ervoor zorgt dat de overtuigingskracht die ervan uitging en -gaat naar oudere generaties, nu niet meer aanspreekt. Immers, in een context die niet langer zomaar christelijk is, is het moeilijk aan te nemen dat contingentie- en solidariteitservaringen quasi-automatisch gaan functioneren als een natuurlijke theologie. Een te vlugge koppeling van dergelijke ervaringen en christelijk godsgeloof dreigt dit laatste uit te hollen tot een soort narratieve verdubbeling van wat mensen zo ook al weten. In deze zin kunnen we Schillebeeckx' stelling uit 1967 omkeren: wanneer hij het toen had over secularisatie, schreef hij dat het christelijk geloof tot een 'nutteloze' bovenbouw verwordt wanneer er een *breuk* is tussen moderne, seculiere context en dat geloof.⁶⁴ De waarheidsclaims van het geloof worden dan fideïsme en kunnen niet langer ernstig genomen worden. Vandaag luidt de verdachtmaking andersom: *te veel continuïteit* tussen geloof en context maakt het christelijk geloof tot 'nutteloze bovenbouw'. Echter, zoals gezegd, heeft ook de discontinuïteit niet het laatste woord, maar dienen we na te denken over de precieze bemiddeling zelf van de christelijke heilsboodschap in een postchristelijke, postseculiere en gepluraliseerde context. Het probleem van de receptie van Schillebeeckx' theologie vanuit hedendaags perspectief is mijns inziens dus niet dat hij zich bezondigt aan teveel traditiehermeneutiek, maar eerder aan te weinig. Echter, het is dan wel op dit punt dat de steeds hermeneutischer Schillebeeckx de weg kan wijzen: het christelijk geloof staat in een narratieve en gemeenschappelijke interpretatiegeschiedenis, 'waarin [zo schrijft hij in 2001 nog] het tijdelijke en particuliere wordt begrepen vanuit een tijdelijke en particuliere context'.⁶⁵ En Schillebeeckx vervolgt deze tekst van 2001 met: 'Juist in het zeer concrete geheel van fragmentarische, persoonlijke en collectieve gebeurtenissen [en verhalen], ook en wel precies in onze eigentijdse situatie, kunnen we dan een ons bevrijdend profiel van God ontdekken'.⁶⁶

Onze verschillende diagnose leidt naar een verschillend theologisch project, waarin ook het werk van Schillebeeckx verschillend gereciperend wordt. Dit heeft uiteraard gevolgen voor ons beider evaluatie van de blijvende relevantie van Edward Schillebeeckx voor de actuele theologie. Enigszins ongenueanceerd, kan deze onderscheiden aanpak als volgt beschreven worden.

[a] Omdat de wereld uiteindelijk van God is, zoekt Borgman sporen van God in de wereld en het is slechts in de mate traditie en gemeenschap hier toe dienstbaar zijn dat ze nog van belang zijn. Meer nog, de relatie is eerder omgekeerd: slechts in de mate dat getoond kan worden waar God vandaag

⁶⁴ SCHILLEBEECKX, 'Zwijgen en spreken', 249.

⁶⁵ E. SCHILLEBEECKX, 'Het gezag van de traditie in de theologie', in: *Jezus, een eigentijds verhaal*, red. M. Bouwens e.a., Zoeter-

meer 2001, 76-87, 87 — in verwijzing naar Theo de Boer.

⁶⁶ SCHILLEBEECKX, 'Het gezag van de traditie', 87.

verschijnt, kan deze traditie nog ter sprake gebracht worden. In de mate dat overgeleverde traditie en gemeenschap dan vervreemdend werken, staat de theoloog voor de taak de werkelijkheid op een nieuwe wijze, postseculier en posttraditioneel, religieus te lezen. De genoemde transformatie van het religieuze is hiervan dan het complement.

[b] Zelf start ik bij de theologische opdracht, de ervaring christen te zijn in een gewijzigde context door te denken: de ervaring dat christen-zijn—in een legitieme variëteit—een specifieke positie is op het levensbeschouwelijke veld en een eigen hermeneutiek van de werkelijkheid met zich meebrengt. Geïnformeerd vanuit de zogenoemde *linguistic turn*, is hierbij fundamenteel dat onze toegang tot de werkelijkheid talig is, en dus in interpretaties verweven zit. In de mate dat deze toegang zich vandaag situeert in een dynamische, onherleidbare en vaak conflicterende veelheid van verhalen en discoursen, wordt elk verhaal dan ook uitgedaagd om in relatie tot verschil en andersheid de eigen positie te bepalen. Dit hoeft uiteraard—wat postliberalen ook mogen beweren—niet te betekenen dat we opgesloten zitten in onze taal en ervaringen, wel dat ook van de onderbreking van taal en verhalen precies in deze taal getuigenis zal moeten worden afgelegd. Vandaar dat traditie, als zich onophoudelijk recontextualiserende levende traditie, en gemeenschap als concrete hermeneutische gemeenschap waarin de theoloog zich vanuit zijn of haar eigen opdracht situeert, cruciaal zijn. Precies om sporen van God te ontdekken in de werkelijkheid, te kunnen zien waar God de geschiedenis én het eigen christelijke verhaal en verhaalgemeenschap onderbreekt, zijn uiteindelijk dit verhaal en deze gemeenschap belangrijk. Om dan tegelijk, wanneer deze onderbreking plaats vindt, dit verhaal en deze gemeenschap tot recontextualisering te dwingen.

Zelf zou ik het theologische project van Borgman dus vooral linken aan Schillebeeckx' scheppingstheologische intuïtie, gedreven vanuit het twintigste-eeuwse theologische streven om de relatie tussen natuur en bovennatuur te herdenken in een wereld die in toenemende mate zich van kerk en traditie vervreemdt. De theologische waarheidsclaim dat de wereld van God is, drijft dan naar een hermeneutiek die precies omwille van deze vervreemding steeds losser komt te staan van de talige bedding waaruit ze naar voren is gekomen. De op theologische gronden als algemeen-menselijk geclaimde religieuze antropologie krijgt het primaat. Zelf zou ik deze waarheidsclaim—dat de wereld van God is—uitdrukkelijker situeren binnen de particuliere talige interpretatiehorizon waarin ze gestalte krijgt. Het is precies omdat het christelijke verhaal over Gods reddende aanwezigheid in de wereld de wereld zo doet lezen dat christenen deze claim maken en van daaruit leven. De actuele situatie van veelheid en verschil zorgt ervoor dat ze precies op deze particulariteit gedrukt worden door de situatie van veelheid en verschil waarin ze terecht gekomen zijn. De cruciale vraag is dan hoe deze in narrativiteit gevatte waarheidsclaim vast te houden en uit te dragen, zonder

dat deze totalitair wordt. Hoe is deze waarheid vast te houden zonder dat de geclaimde theo-ontologie een ontotheologie wordt—zonder dat het christelijke verhaal een hegemonisch, groot verhaal wordt—en precies omwille van haar over de wereld uitgezegde waarheid slachtoffers maakt?

Schillebeeckx schrijft ergens dat 'de profane geschiedenis heilsgeschiedenis is—onafhankelijk van ons weet hebben ervan'.⁶⁷ Dat zal zeker kloppen, maar als de verhalen over die God die heilsgeschiedenis met ons maakt er niet waren, dan het zou ons voorbijgegaan zijn, en zeker in de praxis van ons leven en ons handelen in geschiedenis en wereld weinig uitgemaakt hebben. God openbaart zich niet als dusdanig in ervaring, maar in geïnterpreteerde ervaring. Context, geschiedenis en verhaal zijn co-constitutief voor openbaringservaringen.

D

Theologie vandaag

Robert Schreiter duidt in de conclusies van *The Praxis of the Reign of God* de volgende vier elementen aan die van blijvende relevantie zijn in Schillebeeckx' theologie. Vooreerst is er zijn inductieve aanpak die aanzet bij ervaringen en interpretaties, en aansluit bij het inzicht dat God zich enkel in de concrete bemiddeling van wereld en geschiedenis openbaart. Ten tweede vermeldt Schreiter het narratieve karakter van de ervaring, zowel voor de eerste volgelingen van Jezus als voor ons, en de gevaarlijke herinnering die in verhalen van menselijk lijden ingesloten is. Ten derde en hierbij aansluitend, is er het cognitieve belang van de contrastervaring, inclusief de asymmetrische structuur ervan, die in een postmoderne context precies leidt naar een kritiek van grote verhalen. Ten vierde, en ten slotte, herinnert Schreiter aan het primaat van de soteriologie van Schillebeeckx, niet alleen in zijn christologie maar in het geheel van zijn theologie, inclusief de schepingsleer. Schreiter voegt hieraan toe dat het feit dat veel van deze inzichten gemeengoed in de theologie geworden zijn precies aan Schillebeeckx te danken is. 'Terwijl bepaalde elementen in zijn theologie overbodig zijn geworden door recentere reflecties en onderzoek, zijn dit de blijvende fundamentele elementen.'⁶⁸

Wat mijn eigen theologie betreft, volgt hieruit het volgende. Het radicaler doortrekken van de hermeneutisch-theologische lijn—zeker ook geïnspireerd door het latere denken van Paul Ricoeur—voert tot het inzicht dat Schillebeeckx' natuurlijke theologie vandaag voluit een theologische lezing van de werkelijkheid is. Dit geldt niet alleen de vroege Schillebeeckx, maar

67 SCHILLEBEECKX, 'Theologie als bevrijdingskunde', 401.

68 R.J. SCHREITER, 'Edward Schillebeeckx: His Continuing Significance', in: *The Praxis of the Reign of God*, ed. Hilbert/Schreiter, 185-194.

zeker ook de latere en diens scheppingstheologische lezing van seculariteit, inclusief de contrastervaring. Deze laatste loopt niet zomaar meer uit op een algemeen-menselijke religieuze antropologie die dan de basis kan vormen voor een—door allen mogelijk te begrijpen—plausibiliteit en relevantie van het christelijke verhaal. De vraag is echter of het inzicht in de particulier-theologische aard van Schillebeeckx' antropologie uiteindelijk de waarheidsclaim ervan diskwalificeert. Voor christenen die de waarheid ervan in het leven zelf beleven en waarmaken, hoeft dit niet het geval te zijn. Wel wordt duidelijk dat inzake de culturele plausibiliteit van dergelijke claims niet langer van een continuïteit tussen geloof en context kan worden uitgegaan. Dit dient er echter niet toe te leiden dat de dialoog met de context opgezegd wordt—zoals sommige antimoderne en postliberale theologen al te graag beweren.

Het is op dit punt dat postmoderne denkers—precies zoals Schreiter aan geeft—wijzen op de radicale asymmetrie in de contrastervaring, op de ervaring van verschil en conflict die tegelijk de vraag naar rechtvaardigheid doet stellen. Al te vaak echter vergeten deze denkers dat ook deze laatste vraag via de taal bemiddeld wordt en deze asymmetrie niet contextloos ter sprake komt. Te makkelijk vervallen ze in patronen, zoals John Caputo, van 'religie zonder religie', 'pure religion' en 'messianity without messianism', die dan als meer origineel, onderliggend aan concrete religies geclaimd worden.⁶⁹ Taal wordt dan contaminatie. Precies Schillebeeckx' (ook scheppings-)theologische inzicht dat concrete ervaringen, verhalen, geschiedenis en context—dus taal—ertoe doen, en bij voorbaat al meebepalen hoe christenen vandaag in het leven staan, corrigeert deze denkers op dit punt. In dialoog ermee maakt Schillebeeckx' theologische inzicht het bovendien mogelijk om tot een hedendaags christelijk verhaal te komen dat in staat is te zien waar de God van de schepping en heilsgeschiedenis zich aan ons te kennen en te doen geeft. Bovendien bepaalt het ook de condities waaronder christenen deze claim in gesprek met anderen kunnen brengen—niet als iets dat anderen bij voorbaat reeds moeten weten en delen, maar als iets dat voor christenen van het begin af aan in het geding is, en waarvan ze precies in dialoog en praxis getuigenis dienen af te leggen, in de hoop dat Gods werkzaamheid in geschiedenis en context concreet gestalte kan krijgen.

69 Zie bijvoorbeeld mijn analyse in 'Theological Truth, Particularity and Incarnation: Engaging Religious Plurality and Radical

Hermeneutics', in: *Orthodoxy: Process and Product* (BETL, 227), ed. M. Lamberigts e.a., Leuven 2009, 323-348.

SUMMARY

Lieven Boeve, *Edward Schillebeeckx & Current Theology — A Reflection 'in medias res'*

In this article the author asks how two theologians, in this case Erik Borgman and the present author, could reach such different theological orientations when the same master's thinking shaped and challenged the two of them. The hypothesis is that the different reception of E. Schillebeeckx's work probably rests on a two-fold given in his own theology, i.e. first, the roots of this theology in creation theology and, secondly, the increasing importance of a hermeneutical approach in theology. The intuition that Schillebeeckx derived from creation theology forms the ontological premise beneath the assertion that history and salvation history are one. Originally this intuition is pre-modern, but in responding to the dynamics of secularisation Schillebeeckx incorporated it in a universal religious anthropology that starts from experiences of contingency and desire for wholeness. The 'hermeneutical Schillebeeckx' underwent a hermeneutical change when he discussed church and tradition and progressively developed a less essentialist hermeneutic. A contextual updating of Christianity can retain modern credibility only when it starts from the interplay of experience and interpretation. While this two-fold characterisation is typical of Schillebeeckx's theology, it does have its snags. The author seeks to uncover this two-fold aspect and to develop it as interpretive key. It is intended to help understand Schillebeeckx's own position, but also its reception in Borgman's and his own work so that, in the end, it will give impetus to the discussion on the lasting significance of Schillebeeckx's work. After all, as long as the situation of church and modern society continue to support the link between the two theological presuppositions, this two-fold theological underpinning works very well and results in the inspiring and challenging late modern theology that Schillebeeckx fully delineated in the 1970s and 1980s. The tension between these two presuppositions in his approach only rises to the surface and encounters its limits when the link between them loses its credibility. [Transl. Cath. Romanik]

LIEVEN BOEVE, in 1966 geboren te Veurne, is gewoon hoogleraar fundamentele theologie en coördinator van de onderzoeksgroep *Theologie in een postmoderne context* aan de faculteit Godgeleerdheid van de KU Leuven. Momenteel is hij decaan van die faculteit. Hij is de auteur van onder meer: *Onderbroken traditie: Heeft het christelijk verhaal nog toekomst?* (Kapellen 2004²), en *God onderbreekt de geschiedenis: Theologie in een tijd van ommekeer* (Kapellen 2006), waarvan ook Engelse vertalingen verschenen zijn. Zijn adres is: St. Michielsstraat 4 — bus 3100, BE-3000 Leuven; e-mail: lieven.boeve@theo.kuleuven.be.